



# EUI WORKING PAPERS IN HISTORY

EUI Working Paper HEC No. 91/8

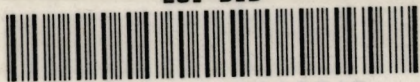
**La logique divine dans les  
*Six livres de la République* de Jean Bodin.  
Hypothèse de lecture**

MARIE DOMINIQUE COUZINET

European University Institute, Florence



EUI-BIB



30001

000938045

*Please note*

As from January 1990 the EUI Working Paper Series is divided into six sub-series, each sub-series will be numbered individually (e.g. EUI Working Paper LAW No 90/1).

**EUROPEAN UNIVERSITY INSTITUTE, FLORENCE**

**DEPARTMENT OF HISTORY AND CIVILIZATION**

**EUI Working Paper HEC No. 91/8**

**La logique divine dans les  
*Six livres de la République* de Jean Bodin.  
Hypothèse de lecture**

**MARIE DOMINIQUE COUZINET**

**BADIA FIESOLANA, SAN DOMENICO (FI)**

All rights reserved.  
No part of this paper may be reproduced in any form  
without permission of the author.

© Marie Dominique Couzinet  
Printed in Italy in January 1991  
European University Institute  
Badia Fiesolana  
I-50016 San Domenico (FI)  
Italy



**La logique divine dans les Six livres de la République de  
Jean Bodin. Hypothèse de lecture.<sup>1</sup>**

Dans un travail sur "l'héritage de la scolastique dans la problématique théologico-politique de l'âge classique"<sup>2</sup>, Jean-François Courtine pose la question de l'institution du politique et du fondement de la souveraineté à l'âge classique en termes de legs. Au seuil du XVII<sup>e</sup> siècle, se produit une rupture entre les doctrines médiévale et classique du pouvoir: au Moyen Age, le conflit relatif à la suprématie de l'empire ou du sacerdoce se faisait sur le fond de l'unité de la societas christiana et de l'universalitas fidelium<sup>3</sup>. A l'âge classique, les Etats "luttent pour une seule et même figure de la puissance politique, la plenitudo potestatis"<sup>4</sup> - "débat pour l'autorité en son principe, c'est à dire à titre de source - toujours extérieure, par définition, au cercle de ce qui est régi ou administré - d'un pouvoir dont justement on hérite et qui vous échoit"<sup>5</sup>. Le débat sur la souveraineté se fait alors nécessairement en termes de legs.

Il ne s'agit pas de méconnaître la rupture, pas plus que de nier le processus de laïcisation tendant à autonomiser la politique par rapport au précédent ecclésial médiéval, mais d'aborder autrement le problème, en se demandant si "l'élément apparemment hétérogène -qu'on qualifiera indifféremment ici de sacré, religieux, ecclésiologique ou théologique-, et qui se trouve si constamment mêlé à l'élaboration des concepts

1. Ce travail est la version remaniée d'une intervention présentée au séminaire de Myriam Revault d'Allones et Jacob Rogozinski, intitulé: "La crise du théologico-politique et le retrait du divin", en Janvier 1989, au Collège International de philosophie.

2. In: *L'Etat baroque. Regards sur la pensée politique de la France du premier XVII<sup>e</sup> siècle*, Ed. Henry MECHOULAN, Paris, Vrin, 1985, 504p., pp.91-118.

3. *Ibid.* p.95.

4. *Id.* p.94.

5. *Id.* p.91.

fondamentaux du pouvoir et de son principe, n'est pas finalement ce qui constitue le trait dominant des affirmations proprement politiques qui, au XVII<sup>e</sup> siècle, s'énoncent au nom de l'Etat, de la souveraineté, de la raison d'Etat"<sup>6</sup>.

Nous voudrions montrer comment la théorie bodinienne de la souveraineté s'inscrit entièrement dans cette problématique la faveur d'une analogie systématiquement construite entre le pouvoir divin et le pouvoir humain<sup>7</sup>. L'analogie doit être prise au sens strict, c'est à dire que loin d'être une figure de style, elle renvoie effectivement à une théologie. La particularité de Bodin est de disposer d'une théologie que l'on pourrait qualifier de minimale, une théologie articulée sur un très petit nombre de démonstrations et pour laquelle Dieu se situe au-delà de toute compréhension humaine. En l'occurrence, c'est l'hétérogénéité absolue entre le créateur et les créatures qui se trouve à l'origine de la rupture, à l'intérieur du corps politique, entre le souverain et les sujets. Cette rupture correspond à son tour à un divorce dans

6. Id. p.97.

7. Les analyses de Bodin sont singulièrement proches de celle d'Augustinus Triumphus, cité par J.F. Courtine, et du transfert qu'il opère "au pouvoir politique de déterminations théologiques appliquées d'abord à la monarchie pontificale qui a pu se représenter comme le prototype parfait du pouvoir absolu". Le texte bodinien est lui aussi un "développement quasi "tératologique" des théories ecclésio-politiques relatives au pouvoir du Souverain Pontife". Id., p.106-107. Mais la liberté divine absolue chez Bodin se rattache plus exactement, selon Cesare Vasoli, à la théorie élaborée par certains théologiens Scotistes comme Francesco della Rovere, le futur Sixte IV. Cesare VASOLI, "Note sul "Theatrum naturae" di Jean Bodin", *Rivista di storia della filosofia* III, 1990, p.475-537 et du même, "Sisto IV professore di teologia e teologo", in: *L'età dei Della Rovere. Atti del V Convegno Storico Savonese* (Savona, 7-10 Novembre 1985), Savona, Società Savonese di storia Patria, 1988, pp.177-207. Voir les p.191 à 199, consacrées au *De potentia Dei* (1471). Dans cet ouvrage, c'est Dieu qui hérite des traits du souverain absolu, qu'il s'agisse du pape ou de l'empereur (p.194). Voir également Paolo PRODI, *Il sovrano pontefice. Un corpo e due anime. La monarchia papale nella prima età moderna*, Bologna, Il Mulino, 1982. On peut se demander si, dans le contexte bodinien de critique de la monarchie universelle, le renversement de la référence, les attributs du souverain politique étant pensés à leur tour sur le modèle divin, court-circuitant la référence au pouvoir du pape notamment, ne s'opère pas naturellement.



l'ordre de la représentation: la souveraineté divine ou humaine excède la compréhension d'un intellect créé. De sorte que les *Six livres de la république* nous semblent pouvoir être lus comme une sorte de phénoménologie politique, le pouvoir politique étant pensé, sur le modèle du pouvoir divin, non tel qu'il est, mais tel qu'il apparaît<sup>8</sup>.

# I

Bodin a développé sa vision du monde dans plusieurs textes, mais nous nous en tiendrons à l'exposition la plus systématique, celle de l'*Universae naturae theatrum* (1596)<sup>9</sup>. On nous accordera qu'elle n'a pas changé, dans ses grandes lignes, depuis la *Methodus*<sup>10</sup>.

8. Pour un autre traitement du problème chez Bodin, voir Jeanine CHANTEUR, "L'idée de loi naturelle dans la République de Jean Bodin", *Actes du colloque international Jean Bodin à Munich*, Horst Denzer Ed., Verlag C. H. Beck, Munich, 1973, pp. 195-212 et surtout Gérard MAIRET, *Le dieu mortel. Essai de non-philosophie de l'Etat*, Paris, PUF, 1987. Voir également, Ernst CASSIRER, *The myth of the state*, New Haven, Yale University Press, 1966. Pierre-François MOREAU, "Du cœur gravé au corps mystique: la naissance d'un ordre juridique" (pp.158-174) et Gérard MAIRET, "La genèse de l'Etat laïque: de Marsile de Padoue à Louis XIV" (pp.274-310), in: François CHATELET et Gérard MAIRET Eds, *Les idéologies*, Tome 2: "De l'Eglise à l'Etat", Verviers, Marabout, 1981<sup>2</sup>, 319p. Marcel GAUCHET, *Le désenchantement du monde. Une histoire politique de la religion*, Paris, Gallimard, 1985, 306p (sur le processus de laïcisation). Etienne THUAU, *Raison d'Etat et pensée politique à l'époque de Richelieu*, Paris, Armand Colin, 1966, 478p. Claude LEFORT, "Permanence du théologico-politique?" *Le temps de la réflexion*, 2, 1981, pp.13-60. Carl SCHMITT, *Théologie politique*, traduction Jean-Louis Schlegel, Bibliothèque des sciences humaines, Paris, Gallimard, 1988, 182p (tous les concepts prégnants de la théorie moderne de l'Etat sont des concepts théologiques sécularisés).

9. *Universae naturae theatrum*, Lyon, Roussin, 1596, 633p. Toutes les fois que c'est possible, nous citons la traduction française, le *Théâtre de la nature universelle*, traduit par François de Fougerolles, Lyon, Pillehotte, 1597, 917p. Sur le *Theatrum*, il existe plusieurs articles de Pierre MESNARD. Nous nous référons essentiellement à l'étude de Cesare VASOLI, *Op. cit.* (1990). Sur la volonté divine chez Bodin, voir Margherita ISNARDI-PARENTE, "Le volontarisme de Jean Bodin: Maïmonide ou Duns Scot?", *Actes du colloque international Jean Bodin à Munich*, pp.39-51.

10. Bodin en a dessiné les linéaments dès la *Methodus ad facilem historiarum cognitionem* (1566) et la *Démonomanie des sorciers* (1580), sur certains points, dans le *Paradoxe qu'il*



L'objet de la physique ou science de la nature, est le "corps naturel" composé de matière et de forme, dont la cause efficiente est un premier principe éternel, infini et unique dans le sens où il n'admet pas de contraire, et dont l'action créatrice n'a pas besoin de l'intermédiaire des causes astrales pour s'exercer; Bodin distingue absolument principe et cause, création et génération.

Le principe de l'action divine est une volonté absolue, c'est à dire non soumise aux lois qu'elle édicte (les lois de la nature), qui se manifeste par la possibilité de suspendre à tout moment l'enchaînement des causes par des interventions directes, les miracles, ou par des interventions indirectes, Dieu déléguant sa puissance aux anges pour protéger ou récompenser et aux démons pour punir. Bodin reprend à son compte la distinction scotiste entre deux principes d'action: la volonté et la nature<sup>11</sup>. En vertu de la règle selon laquelle "tout ce qui agit nécessairement et naturellement agit à l'extrême de sa puissance et de sa faculté", il suit l'argumentation de Duns Scot: "D'autant plus qu'une cause est puissante, d'autant plus grands sont ses effets, et principalement si elle est infinie: si donc la première cause étant infinie agit nécessairement, il s'en suivra par même moyen, que la vertu des causes secondes, qui sont finies, sera infinie, et par ainsi, qu'une chose finie a une force infinie: la conséquence de cet argument est apertement fausse, qui ne voit donc l'antécédent être de même?"<sup>12</sup>. Bodin consomme alors la séparation du créateur à l'égard de la création, en

---

*n'y a pas une seule vertu en médiocrité ni au milieu de deux vices* (1598), et il la reprend dans les trois premiers livres du manuscrit du *Colloquium heptaplomeres de abditis rerum sublimium arcanis* (publication partielle en 1684). Nous traduisons les textes latins ou citons les traductions françaises anciennes, lorsque qu'il en existe (c'est le cas du *Theatrum*, du *Colloquium* et du *Paradoxon*).

11. *Theatrum* (1596), p.37; (1597), p.39. DUNS SCOT, *Sent.* II, dist.1, q.3. Etienne GILSON, *Jean Duns Scot. Introduction à ses positions fondamentales*, Paris, Vrin, 1952.

12. *Théâtre* (1597) pp.34-35; (1596) p.33-34. DUNS SCOT, *Sent.* I, d.2. Voir également *Colloque entre sept savants qui sont de différents sentiments des secrets cachés des choses relevées*, Ed. François Berriot, Genève, Droz, 1984, p.39.

reprenant la critique Averroïste de la théorie aristotélicienne de Dieu comme premier moteur: une cause infinie ne produit pas des effets finis; il faut donc imaginer un premier moteur fini, qui meut le premier ciel<sup>13</sup>.

Dieu doit être pensé, en référence à Boèce, comme une totalité sans succession, hétérogène à la création située dans le temps<sup>14</sup>. Totalité absolument simple, il n'admet pas la différence à l'intérieur de soi et de ce fait, ne peut être défini; il ne connaît pas non plus la différence hors de soi, ce qui reviendrait à se donner un second principe infini, dont l'action serait inutile<sup>15</sup>.

Le monde est donc entièrement composé de corps, soumis à l'enchaînement des causes, toujours susceptible d'être bouleversé par l'intervention indirecte et plus rarement directe de la volonté divine, dont le principe est inconnu. Le monde ne peut pas être éternel, parce-que sa conservation dépend de la volonté d'autrui. Bodin reprend sur ce point la démonstration d'Avicenne: si le monde était éternel, il ne pourrait pas y avoir de première cause, parce-que les choses éternelles n'ont ni première cause, ni seconde cause, etc. Donc, il n'est pas éternel<sup>16</sup>. Toutes les choses du monde sont corruptibles y compris les cieux<sup>17</sup>, à l'exception du créateur et de la matière première qui, bien que non générée et par conséquent non corruptible, est créée et donc, doit retourner à la pure privation dont elle est issue<sup>18</sup>. Tous ces

13. *Theatrum* (1596), pp.33-34; (1597), pp.34-35.

14. *Theatrum* (1596), p.50-51; (1597), pp.57-58.

15. Bodin pense le caractère nécessairement unique d'un principe infini dans une nature finie en analogie avec la souveraineté politique. De sorte que la critique du Manichéisme et le choix de la monarchie en politique renvoient l'un à l'autre. *Theatrum* (1596), pp.59-60; (1597), pp.70-71. *République* (1593), Paris, Arthème-Fayard, 1986, II, 2, p.31-33.

16. *Theatrum*, p.38; (1597), p.38.

17. Sur ce point, Bodin est en polémique avec Aristote.

18. Sur la question de la matière, *Theatrum*, (1596), pp.77-85; (1597), pp.93-99. Pour l'interprétation de ce point obscur, voir C. Vasoli, *Op. cit.* (1990), p.495-497.



développements ont pour but de consommer la séparation entre le créateur et les créatures.

Où se situent les républiques, à l'intérieur de cette vision du monde? Elles appartiennent à la fois à deux règnes, le règne naturel et divin et le règne des productions humaines. Une république est un être naturel, c'est à dire un corps composé de matière et de forme (dont la forme est la souveraineté, la matière, les familles, le domaine public, les nerfs: le fisc, etc). Elle relève donc d'une causalité naturelle et divine, est soumise aux cours des astres pour ses changements. L'on aboutit alors à une sorte de physique de l'Etat et de la société, dont la mise en oeuvre la plus évidente se trouve dans le chapitre V de la *Methodus* et au livre IV, chapitre 2 des *Six Livres*, dans lesquels Bodin donne des règles pour l'observation des effets des corps célestes afin de prévoir les changements des républiques. Chaque république est affectée d'anges pour la protéger et la conserver et de démons pour la punir. D'une certaine façon, elle apparaît toujours comme un pis-aller dans lequel des hommes commandent aux hommes, alors que la hiérarchie naturelle voudrait que ce fussent les anges<sup>19</sup>.

Les républiques ne détiennent pas le monopole de la violence: celle-ci existe dans la nature sous la forme du mouvement violent<sup>20</sup>. La différence fondamentale entre l'ordre

---

19. *République*, Préface: "Car tout ainsi que le grand Dieu de nature très sage et très juste commande aux anges, ainsi les anges commandent aux hommes, les hommes aux bêtes, l'âme au corps, le ciel à la terre, la raison aux appétits: afin que ce qui est moins habile à commander soit conduit et guidé par celui qui le peut garantir et préserver pour loyer de son obéissance". p.13. Dans toutes les citations de la *République*, nous restituons l'orthographe moderne.

20. "Le salut et intégrité du monde universel consiste en ce que tout soit rempli de corps, de là vient que ce mouvement des choses pesantes contre-mont ne répugne point à la nature, comme on peut voir aux Républiques bien administrées, que la commodité publique est toujours préférée à celle d'un homme privé; au contraire aussi on peut voir bien souvent que le feu descend en bas par la violence des machines, qui poussent quelque chose rudement, afin qu'il ne s'ensuive quelque pénétration des dimensions". *Théâtre* (1597), p.198-199; *Theatrum* (1596), pp.147-148.



naturel-divin et l'ordre humain, vient plutôt de ce que la raison n'y est pas souveraine: si le monde est comparable à une grande cité unie sous les mêmes lois (les lois de la nature)<sup>21</sup>, il ne saurait être une grande république<sup>22</sup>. La raison, en effet, ne sait pas se faire respecter; elle se trouve sur ce point dans le même rapport d'opposition à la loi que le droit<sup>23</sup>. Les républiques se développent alors selon un double mouvement: d'un côté, sociabilité naturelle à base d'amitié ("la vraie justice naturelle", écrit Bodin, "pilier des républiques"), développement du principe hiérarchique contenu dans l'idée-même d'amitié selon Bodin, car il n'y a pas d'amitié entre égaux; gouvernement conforme au modèle divin et à l'ordre naturel, avec la préséance du gouvernement paternel, souveraineté comme forme ou principe de cohésion de la totalité politique. De l'autre, le fondement artificiel, le fait que "la souveraineté a précédé les lois<sup>24</sup>", la violence, la perte de la liberté naturelle, etc.

Le gouvernement des hommes requiert la loi du prince dans le sens qu'elle prend à l'époque moderne de pouvoir de légiférer et par conséquent d'obliger du seul fait qu'elle est la loi, sans nécessité de consentement ou d'approbation<sup>25</sup>, ce

---

21. C'est la définition de la cité, *République*, I, 6, p.117.

22. "Mais tous les royaumes, empires, tyrannies et républiques de la terre ne sont pas réunis par autre chose que par l'empire de la raison et du droit des gens. Il s'en suit que ce monde est comme une cité et que tous les hommes sont en quelque sorte confondus dans le même droit, parce-qu'ils comprennent qu'ils sont de même sang et tous sous la protection d'une seule et unique raison. Mais parce-que cet empire de la raison ne contraint personne, on ne peut former une seule république de toutes les nations". *Methodus*, in Jean Bodin, *Oeuvres*, ed. Pierre MESNARD, Presses Universitaires de France, 1951, chap.6, p.173A; traduction française, p.357.

23. "Mais il y a bien différence entre le droit et la loi: l'un n'emporte que l'équité, la loi emporte commandement: car la loi n'est autre chose que le commandement du souverain, usant de sa puissance". *République*, I, 8, p.221.

24. *République*, I, 6, p.112-114. Il faut entendre ici, les lois civiles; III, 3, pp.71-72.

25. *République*, I, 8, p.204.

en quoi elle est calquée sur la loi divine. Mais il n'y a pas de danger de confondre loi du prince et loi divine: en effet, si le monde n'est pas une grande cité unie sous de mêmes lois et un seul souverain, c'est que la contrainte ne semble pouvoir s'exercer efficacement que limitée dans l'espace et dans le temps et donc multipliée. Cela oblige à prendre au pied de la lettre l'affirmation de Bodin: "Je ne parlerai que de la souveraineté temporelle"<sup>26</sup>. Mais c'est surtout l'affirmation que les lois sont temporelles, qu'elles changent; il y a là une relativisation de la durée par la réaffirmation que tout change et aussi les républiques; qu'elles ne contiennent aucun principe de stabilité, ni dans leurs souverains, ni dans leurs lois civiles. De sorte que la référence à la philosophie de la nature de Bodin pour laquelle tout le réel créé est corporel, c'est à dire soumis à la composition et au changement, comme fonctionnant réellement à l'intérieur du discours sur la politique, nous semble rendre compte de plusieurs thèses fondamentales des *Six livres*.

On peut se demander si le caractère temporel de la souveraineté ne correspond pas, chez Bodin, au caractère non décisif de la notion de perpétuité, qui est le point sur lequel la doctrine médiévale a le plus influencé la pensée politique moderne, selon Ralph E. Giesey<sup>27</sup>. Ces théologoumènes empruntés aux théologiens par les juristes du Moyen Age, dont Ernst E. Kantorowicz<sup>28</sup> a analysé deux des plus importants, la notion des deux corps du roi et celle de "dignitas", assument des formes singulièrement affaiblies dans la *République*, comme si le religieux adoptait là une autre façon d'investir le politique. Si la perpétuité était un principe fondateur, il

---

26. *Ibid.* I, 9, p.268.

27. Ralph E. GIESEY, *Cérémonial et puissance souveraine. France, XV<sup>e</sup> -XVI<sup>e</sup> siècles*, Cahiers de Annales Numéro 41, Paris, Armand Colin, 1987, p.17.

28. Ernst E. KANTOROWICZ, *The King's two bodies. A study in Mediaeval political theology*, Princeton University Press, 1957. Voir également Gaines POST, "Vincentius Hispanus, pro ratione voluntas, and medieval and early modern theories of sovereignty", *Traditio* 28, pp.159-184.



faudrait privilégier la souveraineté populaire (puisque "le peuple ne meurt jamais"), ou la souveraineté aristocratique, (puisque "les seigneurs en corps ne meurent jamais"<sup>29</sup>). Certes, Bodin s'oppose à la monarchie élective et invoque, dans le cas de la monarchie française, "le proverbe ancien": "le roi ne meurt jamais". Il va même jusqu'à faire de la loi de primogéniture une loi naturelle et commune à tous les peuples<sup>30</sup>. Mais le caractère laconique de la détermination de la souveraineté "perpétuelle" comme "pour la vie de celui qui a la puissance"<sup>31</sup>, amène, semble-t-il, à se poser la question: la perpétuité n'existe qu'à l'état de trace, chez Bodin<sup>32</sup>. On peut invoquer l'ignorance qu'a notre auteur du riche contexte dans lequel s'inscrivait la notion; toujours est-il qu'en référence à un réel entièrement corporel et soumis au temps, elle devient caduque. La monarchie royale aura d'autres

---

29. *République*, III, 2, p.62.

30. *Ibid.* VI, 3, p.126.

31. Dans l'ouvrage cité, qui rassemble une série de conférences tenues en 1985 à l'EHESS, Ralph E. GIESEY s'est essentiellement attaché à "évaluer la viabilité de la théorie des deux corps du roi à différentes étapes de l'histoire du cérémonial royal et de la pensée politique en France, du XV<sup>e</sup> au XVII<sup>e</sup> siècle" p.8. Il est question de Bodin du chapitre III à V. Pour lui, "Bodin clôt sa longue discussion théorique sur la "puissance perpétuelle" en admettant que dans les monarchies elle n'est que qu'une possession viagère -"pour la vie"- de chaque monarque. Autrement dit, Bodin refuse de faire entrer dans son système l'admirable forme de perpétuité que mettait en oeuvre le concept médiéval des deux corps, où l'immortel corps "mystique" du roi éclipse la mortalité de son corps "naturel"". *Op. cit.* p.62.

32. La perpétuité à proprement parler apparaît, dans la philosophie de la nature de Bodin, chez les anges, non comme un caractère constitutif, puisqu'ils sont eux-mêmes corporels, mais comme l'effet d'une attention divine particulière à leur égard: voir *Théâtre* (1597), p.43. A l'exclusion de ce cas, elle est de nature biologique: c'est la perpétuité spécifique que l'espèce humaine confère à sa propre mémoire. Dès lors, les histoires sont perpétuelles dans le sens d'histoire de l'humanité comme espèce: "Les empires, les républiques, les villes meurent; l'histoire n'en est pas moins éternellement jeune, comme on l'a dit... Et à moins de mort du genre humain, les histoires ne mourront jamais, mais resteront perpétuellement fixées dans l'esprit des rustres et des ignorants". *Methodus*, Proemium, p.113A; traduction française, p.279B.



raisons d'être préférée: son caractère naturel, l'unité du souverain, etc.

L'idée de la translatio imperii tombe sous le coup de la même critique et la traduction qu'elle trouvait alors dans les pratiques politiques de la Cour des Valois, notamment la propagande savante orchestrée par les poètes de la Pléiade, institutionnalisée par les deux Académies et prise ainsi en main par le pouvoir royal. Entre le mythe impérial construit consciemment par Ronsard dans les quatre premiers livres de *La Franciade* et le travail de Bodin, se situe la différence entre la poésie et l'histoire, entre "fictum" et "verum"<sup>33</sup>. Pour Bodin, la théorie des quatre monarchies est un mythe à la critique duquel il a consacré, en 1566, le chapitre VII de la *Methodus*. Désormais, la question de l'Empire est un cas particulier du problème de la détermination de la souveraineté: l'empereur est-il souverain? De qui tient-il son pouvoir<sup>34</sup>? Devenue un lieu de récurrences naturelles, l'histoire n'est plus porteuse d'un sens fût-il symbolique; sa seule leçon est que le cours des choses humaines suit le cours des choses naturelles<sup>35</sup>. L'analogie du pouvoir divin avec le pouvoir humain fait l'économie de l'histoire du salut. La vérité est alors à rechercher moins dans le temps que dans l'espace, c'est à dire dans l'ordonnance générale de la nature, lue à l'aide des catégories de la cosmographie et de

---

33. Pour la définition de l'histoire comme "vera narratio" (récit véridique), *Methodus*, chap.1, p.114.

34. Voir *République*, I, p.290, sur la prérogative d'honneur.

35. C'est la leçon du chapitre 7 de la *Methodus*, contre l'interprétation de la prophétie de Daniel par la succession des quatre monarchies, et contre celle de la statue de Daniel par le mythe des siècles d'or: "Car si l'on examine la science des historiens et non des poètes, l'on jugera assurément que les choses humaines suivent la même conversion que les naturelles et comme le dit ce maître de sagesse: rien de nouveau sous le soleil". p.226A; traduction française, p.427B.

la logique ramiste<sup>36</sup>. En bref, c'est la nature qui dit la vérité de l'histoire et de la politique.

Le caractère spatial de toute réalité a, comme son caractère temporel, des conséquences précises: il rend impensable l'idée d'une monarchie universelle<sup>37</sup>. On peut se demander si, chez Bodin, les démons et les anges protecteurs des hommes, des cités et des peuples, qui sont aussi corporels<sup>38</sup> et dont la puissance est limitée géographiquement, ne déterminent pas le caractère nécessairement territorial de tout pouvoir<sup>39</sup>. Si les souverainetés humaines sont nécessairement limitées dans l'espace et dans le temps, la théorie du meilleur régime tombe d'elle même: si la monarchie royale gouvernée harmoniquement est l'Etat le plus proche de la perfection selon Bodin, il n'est pas bon dans toutes les

---

36. Hermann WEBER, "Jean Bodin et la vérité historique", *Certitudes et incertitudes de l'histoire. Trois colloques sur l'histoire de l'Institut collégial Européen*, sous la direction de Gilbert Gadoffre, Paris, PUF, 1987, pp.77-84. Discussion p.85-86. Frank LESTRINGANT, "Europe et théorie des climats dans la seconde moitié du XVI<sup>e</sup> siècle", *La conscience européenne au XV<sup>e</sup> et au XVI<sup>e</sup> siècle*. Actes du Colloque international organisé à l'ENSJF en 1980, Paris, ENSJF, 1982, p.206-226. Du même, "Jean Bodin cosmographe", *Actes du Colloque interdisciplinaire d'Angers* (1984), Angers, Presses de l'Université d'Angers, 1985, Tome I, pp.133-145.

37. Sur la revivescence, à la Renaissance, de l'idée d'empire universel, voir Frances A. YATES, *Astrea, the imperial theme in the XVIth century*, Routledge and Keagan Paul, 1975, XVI, 233p.

38. Les anges sont corporels parce-que finis et sont donc enfermés dans un lieu; ils se meuvent. *Theatrum* (1596), livre IV, pp.511-523. *Colloque*, p.61-68.

39. Sur le gouvernement des anges, Salomon: "Platon avait tiré ce secret des Juifs ainsi que tout ce qu'il y a de plus excellent, car nous voyons, par les Lettres Sacrées (Deuteron. 1. C. 32.) que Dieu a imposé des bornes et des limites aux nations, selon le nombre des anges. Et c'est sans doute qu'une partie d'iceux sont commis pour avoir soin des corps célestes, une autre partie des Eléments, et une autre des hommes, et qu'aucuns sont destinés pour récompenser les gens de bien et de vertu, et d'autres pour châtier les méchants". p.83. De même les démons: Federich: "Pour moi, j'estime que les Démons ne savent que les choses qu'ils peuvent atteindre. Mais il est plus vrai que Dieu leur a affecté certaines contrées et lieux au-delà desquels ils n'ont plus de pouvoir". *Colloque*, p.51.



circonstances (pas de monarchie pour les montagnards, par exemple<sup>40</sup>). Le caractère strictement spatial de toute réalité a en outre la particularité de conjuguer des éléments anciens avec des motifs qui vont faire partie de la théorie de l'Etat politique moderne. Ainsi l'angélologie de Bodin, qui en a inquiété plus d'un, n'est pas en contradiction avec la notion de raison d'Etat comme raison d'un Etat déterminé, voire, elle encourage le recours à l'expérience et à l'histoire en vue d'une détermination de la souveraineté dans son exercice et de l'Etat dans son fonctionnement effectif. N'est-ce pas esquisser, après la loi d'un agir proprement politique, des lois de développement et de conservation internes aux Etats qui prendront le nom de "raison d'Etat"<sup>41</sup>?

## II

L'intégration de la théorie politique à l'intérieur de la réalité naturelle achoppe cependant sur un point précis: la définition de la souveraineté. "Souveraineté temporelle" s'exerçant à l'intérieur d'Etats particuliers, elle est, comme on l'a vu, entièrement intégrée dans le temps et dans l'espace. Mais un certain nombre de ses caractéristiques mettent en échec les catégories du créé telles que nous les avons énoncées précédemment.

Bodin définit la souveraineté: "La puissance absolue et perpétuelle<sup>42</sup> d'une République". Il ajoute: "Il est ici besoin de penser la définition de souveraineté, parce-qu'il n'y a ni jurisconsulte, ni philosophe politique qui l'ait définie"<sup>43</sup>. La définition Bodinienne a donc une autre origine: ou bien elle est créée par Bodin lui-même ex novo, ou bien il faut lui

---

40. *République*, V, 1, p.48.

41. Voir Friedrich MEINECKE, *Die Idee der Staaträson in der neueren Geschichte*, München, Oldenbourg, 1960<sup>2</sup> (*L'idea della ragion di stato nella storia moderna*, traduction italienne D. Scolari, Vallecchi, 1942). Sur l'idée de raison d'Etat, voir en particulier l'introduction.

42. Nous savons que perpétuel signifie seulement "pour la vie de celui qui a la puissance". *Ibid.*, p.185.

43. *République*, I, 8, p.179.



chercher un autre point d'attache que le droit civil ou les théories politiques. Le caractère absolu de la souveraineté peut donner une indication sur ce point: Bodin écrit: "Et tout ainsi que le Pape ne se lie jamais les mains, comme disent les canonistes: aussi le Prince souverain ne se peut lier les mains, quand ores il voudrait... Mais quant aux lois divines et naturelles, tous les princes de la terre y sont sujets, et n'est pas en leur puissance d'y contrevenir, s'ils ne veulent être coupables de lèse-majesté divine, faisant guerre à Dieu, sous le gouvernement duquel tous les monarques du monde doivent faire joug et baisser la tête en toute crainte et révérence"<sup>44</sup>. La souveraineté sera pensée par Bodin sur le modèle du pouvoir du pape défini par les canonistes. De ce point de vue, le souverain est, comme le dit Bodin, "lieutenant de Dieu en terre", simple représentant dont la puissance fait l'objet d'une délégation, ou encore celui "qui ne tient, après Dieu, que de l'épée". En effet, il pense la différence entre le caractère absolu de la volonté divine et celui d'une volonté humaine et cite Grégoire le Grand pour placer Dieu au-delà de la distinction nominaliste entre potestas absoluta et potestas ordinata<sup>45</sup>.

Or, c'est justement au chapitre des "marques de la souveraineté", qui en sont les signes visibles et les critères<sup>46</sup>, que Bodin fait du souverain le lieutenant de Dieu en terre. C'est dire que la souveraineté tient sa consistance

---

44. *Id.*, p.193.

45. "... (La puissance du créateur) laquelle Grégoire le Grand appelle beaucoup mieux la main du tout-Puissant (**manum omnipotentis**), que ceux qui estiment cette puissance être absolue sans aucun ordre (*absoluta non ordinata*): vu qu'on ne peut user de ce terme d'absolue puissance, sinon à l'endroit d'un qui aurait été affranchi des lois: Mais le Seigneur de ce monde très bon et très grand sera-t-il de l'autorité d'un peuple ou d'un Sénat mis en telle franchise? Que plutôt il se garantira toujours des lois, lesquelles lui-même a prescrites et imposées sur la nature". *Théâtre*, (1597), p.43; (1596), p.40. Le texte est repris dans le *Colloque*, p.37.

46. "Or afin qu'on puisse connaître celui qui est tel, c'est à dire Prince souverain, il faut savoir ses marques, qui ne soient point communes aux autres sujets: car si elles étaient communes, il n'y aurait point de Prince souverain." *République*, I, 10, p.295.

de la délégation divine. Mais celle-ci rend contradictoire la définition de la souveraineté dont le propre est justement de ne pas être déléguée, la délégation empêchant les lois d'être à l'origine d'une puissance. C'est ce qu'on pourrait appeler le paradoxe de la délégation.

Une solution serait de se donner les moyens de penser la différence entre la délégation qui fait le lieutenant et celle qui fait le souverain. Or la différence ne vient pas de la délégation elle-même, qui se fait, dans les deux cas, pour un temps limité et dans laquelle le lieutenant n'est que dépositaire: même dans le cas extrême où le lieutenant a les pleins pouvoirs, le peuple ou le souverain "ne se dessaisit pas de la souveraineté, quand il établit un ou plusieurs lieutenants avec puissance absolue à certain temps limitée"<sup>47</sup>. L'"exception" du souverain reproduit une forme de donation sans perte, pensée sur le modèle de l'effusion du Bien dans la philosophie néoplatonicienne: "La personne du souverain est toujours exceptée en termes de droit, quelque puissance et autorité qu'il donne à autrui: et n'en donne jamais tant, qu'il n'en retienne toujours davantage..."<sup>48</sup>. Ce qui est délégation dans l'ordre cosmique est souveraineté dans l'ordre politique: comme c'est toujours le cas chez Bodin, c'est la totalité qui donne sa logique et son sens à la partie, les deux demeurant absolument hétérogènes. La souveraineté fait l'objet d'une délégation divine, la plus extérieure qui puisse être, puisque Dieu est absolument hétérogène au créé. Elle se définit donc par cette délégation, mais du même coup, elle assume des caractéristiques divines, qui ne relèvent pas du monde du créé et du devenir.

L'**exception** du souverain est une de ces caractéristique. Son corrélat est l'**incommunicabilité**<sup>49</sup> qui fait de l'exécutant

47. *République*, I, 8, p.182.

48. *Ibid.* p.180.

49. *République*, I, 10, p.308.



un acteur, l'auteur demeurant le souverain<sup>50</sup>. Ce type d'action ne peut pas être pensé comme action naturelle. Mais une autre caractéristique renvoie directement à la nature divine: le fait qu'il n'y a **pas de degrés** dans la souveraineté; le souverain est totalement souverain ou il n'est pas. "Aussi, un petit Roi est autant souverain que le plus grand monarque de la terre."<sup>51</sup> Cette affirmation a son correspondant théologique dans l'unicité et la simplicité de Dieu, le fait qu'il n'a pas de contraire sinon la privation. Dans l'ordre politique, la privation correspond à l'absence de degrés dans le n'être-pas-souverain<sup>52</sup>, c'est à dire, dans l'être-sujet<sup>53</sup>.

Mais la caractéristique la plus directement divine du pouvoir politique chez Bodin, se trouve dans la distinction qu'il est, dit-il, le premier à établir<sup>54</sup>, entre l'Etat et le gouvernement. L'Etat s'oppose au gouvernement comme la forme des républiques (leurs "différences essentielles et formelles"<sup>55</sup>) à leurs qualités: "Nous tiendrons donc pour résolu que **l'Etat est toujours simple**, ores que le gouvernement soit contraire à l'Etat: comme la monarchie est du tout contraire à l'Etat populaire et néanmoins la majesté souveraine peut être en un seul prince, qui gouverne son Etat populairement, comme j'ai dit: ce ne sera pas pour autant une confusion de l'Etat populaire avec la monarchie, qui sont

50. La distinction entre auteur et acteur se trouve définie chez Hobbes, *Léviathan*, trad F. Tricaud, Paris, Sirey, 1971, chap.16, p.163.

51. *République*, I, 2, p.42.

52. "C'est pourquoi la loi dit que le gouverneur de pays ou lieutenant du Prince, après son temps expiré, rend la puissance, comme dépositaire, et garde de la puissance d'autrui. Et en cela, il n'y a point de différence du grand officier au petit." *République*, I, 8, p.180. Il faut cependant nuancer ce point, dans le cas de ceux qui tiennent en foi et hommage, *République*, I, 9, pp.229-230, sqq.

53. Sur la radicalité de la distinction, voir Paul MATHIAS, "Bodin ou la croisée des desseins", *Revue Corpus* 4, 1987, pp.31-68.

54. *République*, II, 7, p.121-122.

55. *République*, II, 1, p.7-8.

incompatibles... Et combien que le gouvernement d'une république soit plus ou moins populaire, ou aristocratique ou royal, si est-ce que **l'Etat en soi ne reçoit pas comparaison de plus ni de moins**: car toujours la souveraineté **indivisible et incommunicable** est à un seul, ou à la moindre partie de tous ou à la plupart: qui sont les trois formes de républiques que nous avons posées"<sup>56</sup>. L'Etat des républiques défini comme leur différence essentielle, consiste dans le nombre de ceux qui détiennent la souveraineté. Mais leur nombre n'affecte pas la souveraineté elle-même, qui, dans ce sens, se situe au-delà de l'Etat.

A vrai dire, la notion d'Etat n'est pas à proprement parler une notion théologique. Elle est constituée par les différences essentielles contenues dans le concept de souveraineté et donc, définissable, ce qui la différencie de l'unité infrangible de la divinité. Mais Bodin insiste sur le fait que la différence numérique des détenteurs de la souveraineté n'affecte pas la souveraineté comme telle. La critique qu'il fait du gouvernement mixte, qui inclue toute une tradition unissant Aristote et Machiavel, vient du fait qu'elle divise la souveraineté<sup>57</sup>, de sorte que pour Bodin, tous les gouvernements mixtes se ramènent à une seule forme de gouvernement, le gouvernement populaire. Bodin ne pense pas la souveraineté comme intégration, à savoir, dans le cas de Machiavel, comme un mixte constitué par l'absorption des trois formes de gouvernement tendant à glisser vers leurs formes défectueuses<sup>58</sup>. La souveraineté est indépendante du nombre de

56. *République*, II, 7, p.122. C'est nous qui soulignons.

57. *Methodus*, pp. 176B-177A; traduction française pp.362B-363A et pp.180A-181A; trad. fr. pp.366B-367AB. *République*, II, 1, p.9-11.

58. "Je dis donc que toutes les espèces de gouvernements sont défectueuses. Ceux que nous avons qualifiés de **bons** durent trop peu. La nature des autres est d'être **mauvais**. Aussi les législateurs prudents ayant connu les vices de chacun de ces modes pris séparément, en ont choisi un qui participât de tous les autres, et l'ont jugé plus solide et plus stable." Nicolas MACHIAVEL, *Discours sur la première décade de Tite-Live*, traduction Toussaint Guiraudet, Paris, Flammarion, 1985, Livre I, chap.2, p.41. (Niccolo Macchiavelli, *Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio*, Milano, Rizzoli, 1984, par.26-27, p.67-68.



ses détenteurs et à plus forte raison, de leur degré de moralité (c'est le sens du "gouvernement")<sup>59</sup>. Sur ce point, il nous semble clair que c'est dans les caractères divins que Bodin a trouvé les fondements de sa théorie<sup>60</sup>. Souveraineté divine et souveraineté humaine se reflètent l'une dans l'autre, sous la double forme de l'exercice direct et délégué du pouvoir correspondant à la potentia absoluta telle qu'elle se manifeste dans les lois du souverain et à la potentia ordinata telle qu'elle s'exerce lorsqu'il délègue son pouvoir.

Mais la délégation elle-même reste paradoxale: dans le monde Bodinien où rien ne se produit de soi-même, n'agit sur soi-même ou n'est mû par soi-même naturellement (toutes les actions naturelles à l'intérieur du monde créé se ramenant à des mouvements), la volonté humaine ne peut tenir sa puissance que de Dieu, ou bien il faudrait la penser, sur le modèle divin, comme sans cause<sup>61</sup>. Quelle définition de la volonté humaine correspond à cette théorie?

La distinction scotiste entre nature et volonté vaut aussi pour la volonté humaine. Celle-ci est absolue et supérieure à la raison et à l'intellect, de sorte que, si elle ne peut pas

---

59. De ce fait, le tyran est souverain au même titre que le monarque royal. *République*, I, 8, p.184-185.

60. La moralité du souverain a son correspondant dans la moralité divine dans les philosophies de Duns Scot et d'Occam.

61. L'on est dans la perspective Paulinienne selon laquelle nulla potestas nisi a Deo. Le contexte à l'intérieur duquel Bodin pense l'impossibilité d'une fondation autre que divine, est le suivant: Dieu lui-même n'est pas pensé comme "causa sui". Voir Etienne GILSON, *Etudes sur le rôle de la pensée médiévale dans la formation du système cartésien*, Vrin, 1984<sup>5</sup>, sur "la nouveauté de la position de Descartes par rapport à la scolastique thomiste. Dans les deux doctrines, Dieu est dit exister "per se", mais alors que pour Saint Thomas cette expression signifie simplement que Dieu n'a pas de cause, elle signifie pour Descartes que Dieu est à soi-même sa propre cause". p.225. Et note 3, "Dans le *De primo principio*, Duns Scot prouve que ce qui n'a pas de cause est nécessairement infini, et c'est tout ce que Suarez se propose à son tour de prouver. Mais le propre de la position cartésienne est d'admettre que Dieu, précisément parce qu'il est infini, se comporte en quelque façon à l'égard de soi-même à la manière d'une cause".

tout, comme la volonté divine, dans la mesure où elle s'exerce à l'intérieur des limites des forces de l'être naturel qu'est l'homme, elle n'en fait pas moins de lui "un empire dans un empire". Pensée sur le modèle divin, la volonté humaine s'exerce dans le même champ que la causalité divine, à savoir la nature, mais d'une façon absolument autonome qui seule établit le principe de sa responsabilité, un point très important pour Bodin<sup>62</sup>. De sorte que, tout en ayant pour fin l'imitation divine, la volonté humaine est en même temps entièrement responsable de ses actes. En définitive, la seule garantie divine des républiques leur vient de la moralité de leurs gouvernants et de leur propre durée, preuve de ce que Dieu ne déchaîne pas sur elles sa vengeance. Pour le reste, elles sont les constructions d'une volonté humaine responsable et seule à même d'en rendre raison.

Il faut penser le caractère absolu de la volonté indépendamment de la représentation que le sujet peut s'en faire. Dans la *République*, il n'est pas clair si le souverain est conscient ou non de l'illimitation de sa volonté dans la souveraineté. Nous n'avons pas trouvé trace d'un texte qui, comme chez Augustinus Triumphus cité par Jean François Courtine, fait de la puissance pontificale une puissance qui s'exerce pour une part à l'insu de son auteur<sup>63</sup>. Or il est

---

62. "Quelle chose est la volonté? -C'est le consentement de l'âme, qui use d'une libre puissance". *Théâtre* (1597), p.676; (1596), p.468. "La volonté est l'acte de l'entendement usant de son franc arbitre, soit à fuir le mal, soit à suivre le bien: en quoi Aristote s'est mépris, pensant que la volonté ne s'adresse sinon à choses honnêtes et non pas aux vicieuses: et s'il était ainsi, on n'offenserait jamais: car il n'y a point de pêché s'il n'est fait d'une franche volonté, qui est non seulement plus grande que la raison, ains aussi que l'entendement". *Paradoxon*, in: Paul Lawrence ROSE, *Jean Bodin, Selected Writings on philosophy, religion and politics*, Droz, 1980, p.59.

63. "La seule limitation qui affecte le Souverain Pontife, c'est précisément qu'il ignore les bornes de cette puissance qui certes est la sienne, mais qui le dépasse: "dico quod ignotum est mihi (je dis ce que j'ignore) -avoue Augustinus Triumphus, qui ajoute aussitôt: "et puto quod ignotum sit cuilibet creaturae et ipsimet papae. Nec credo quod papa possit scire totum quod potest per potentiam suam" (et je pense que c'est inconnu à toute créature et au pape lui-même.



vraisemblable que, dans la mesure où certaines caractéristiques de la souveraineté échappent aux catégories du créé, son concept échappe aussi à un intellect créé. Une autre conséquence de la disjonction entre la volonté et la représentation, est que la responsabilité du sujet subsiste même dans le cas où il ne peut pas se représenter le caractère absolu de sa volonté. C'est, nous semble-t-il, un point important pour comprendre la rigueur de Bodin envers les sorcières.

Le caractère absolu de la volonté humaine se manifeste principalement dans l'exercice de la foi, qui, chez Bodin, appartient au domaine exclusif du privé<sup>64</sup>. Il oppose aux théories de la volonté de Duns Scot et de Pic de la Mirandole<sup>65</sup>, l'entière liberté que la volonté humaine a, selon lui, de croire contre l'évidence, un thème que l'on ne retrouvera qu'au XVII<sup>e</sup> siècle. Il constitue ainsi ce que nous appellerons trois régimes différents de la volonté: la foi, dans laquelle la volonté humaine exerce une liberté absolue: "la vraie foi dépend d'une pure et franche volonté, qui croit sans force d'arguments ni de raisons nécessaires"<sup>66</sup>. Le savoir, dans lequel elle se soumet à la contrainte de l'argumentation, et enfin, la soumission comme sujet politique, à une force qui ne produit pas ses raisons<sup>67</sup>. En

Je ne crois pas que le pape puisse savoir tout ce qu'il peut faire par sa puissance). *Op. cit.*, p.106.

64. *Methodus*, cap.2, p.118A. *Lettre à Jan Bautru des Matras* (1561 ou 1563), In: Roger CHAUVIRE, *Jean Bodin, auteur de la République* (1914), Slatkine Reprints, Genève, 1969, pp.521-524.

65. *Paradoxon*, p.59.

66. *Idem.*, p.72.

67. Bodin théorise ces trois formes d'adhésion de la volonté dans la Lettre dédicatoire au *Theatrum* (non reprise par la traduction française de Fougerolles): "Car l'histoire divine pure et simple ouvre la voie du salut sans les lumières ni les attraites du discours. Et j'approuve ce qu'écrit Aristote: qu'il faut répondre à celui qui doute si Dieu existe ou non, par des châtements et non par des arguments; mais c'est là le discours du prince ou du législateur, qui serait sot de conseiller ce qu'il doit ordonner par loi de majesté, alors qu'un discours persuasif diminue certainement l'autorité des lois; au contraire, c'est le devoir du philosophe de ne pas

réalité, la volonté, restant absolument libre en son principe, ne se manifeste comme telle que dans la libre adhésion de la foi; partout ailleurs, elle se manifeste comme soumise. C'est le cas également en morale: dans le *Paradoxon*, l'attitude de l'homme en face de Dieu est l'obéissance à ses commandements; cela correspond à une idée du Souverain Bien inaccessible à une volonté et à une représentation humaines<sup>68</sup>. Dans tous les cas, à l'exception du domaine absolument privé de la foi, la volonté apparaît toujours soumise. C'est en particulier le cas en politique, où une volonté contraint toutes les autres. Or le traitement du souverain bien par Bodin dans la *République*, est le même que celui qu'il en fait en morale.

Ce n'est pas le moindre paradoxe des *Six Livres de la République*, que de s'inscrire dans un projet constant et unique qui anime les textes de Bodin depuis la *Méthode des Histoires* (1566) jusqu'au *Théâtre de la Nature Universelle* (1596): la contemplation de la puissance de Dieu dans ses oeuvres. Le but de l'histoire, -"historèsai to theasthai", (enquêter, c'est contempler) écrit Bodin dans *La Methodus*<sup>69</sup>-, coïncide en cela avec celui de la physique ou science de la nature dans le *Theatrum*: "Nous ne sommes pas venus pour autre fin en ce théâtre du monde, que pour entendre, tant qu'il nous est possible, l'admirable bonté, sagesse et puissance de ce grand Ouvrier de toutes choses, et pour être ravis avec plus ardente affection à célébrer ses louanges en la contemplation de ce TOUT, ouvrage incomparable d'icelui"<sup>70</sup>.

C'est, de la même façon, en commentant la définition finale de la République comme "droit gouvernement" que Bodin

---

obliger par la force ouverte, mais de pousser à l'assentiment par des raisons non seulement probables mais nécessaires; de former et d'instruire à l'assentiment -ce qui nous semble l'emporter dans cette discussion". *Theatrum* (1596), p.3v-4r.

68. "Aussi la fin de l'homme n'est pas le souverain bien de l'homme: car chacun mesure son bien au profit ou plaisir qu'il en reçoit, qui n'a le plus souvent qu'une apparence extérieure de bien." *Paradoxon*, p.47.

69. *Op. cit.* p.114B; trad. fr. 281B. P. Mesnard ne traduit pas.

70. *Théâtre* (1597), p.3; (1596), p.10.



introduit le thème de la contemplation; un thème sur lequel il inaugure et conclut la *République*. "Or si la vraie félicité d'une République et d'un homme seul est tout un et que le souverain bien de la République en général aussi bien que d'un en particulier, gît és vertus intellectuelles et contemplatives, comme les mieux entendus ont résolu. Il faut aussi accorder que ce peuple-là jouit du souverain bien quand il a ce but devant les yeux, de s'exercer en la contemplation des choses naturelles, humaines et divines, en rapportant la louange du tout au grand prince de Nature. Si donc nous confessons que cela est le but principal de la vie bienheureuse d'un chacun en particulier, nous concluons aussi que c'est la fin et félicité d'une République"<sup>71</sup>. Dire que la fin de la république est la contemplation, c'est, identifiant son souverain bien avec celui de l'homme de bien et du bon citoyen, en polémique avec Aristote<sup>72</sup>, l'intégrer dans la relation générale de réflexion qui structure les rapports entre macrocosme et microcosme. C'est aussi joindre dans l'ordre des raisons, si l'on peut dire, ce qui est disjoint dans l'ordre de la représentation.

Dans la mesure où le souverain bien de l'homme de bien et celui du citoyen sont identiques, nous retrouvons, en politique et en morale, une situation homologue: dès le premier chapitre des *Six Livres*, Bodin a radicalisé sa position en plaçant le Souverain Bien, c'est à dire Dieu, au-delà de la contemplation, dans un état d'extase qu'il caractérise comme "mort plaisante" ou "mort précieuse", sanctionnant l'union avec Dieu: il s'agit de maintenir jusqu'au bout la distinction entre le créateur et les créatures, en mettant Dieu hors de la portée de la connaissance et du désir humains. Mais faire de Dieu le souverain bien des républiques, revient à transférer sur le souverain politique l'attitude de soumission inconditionnée de

---

71. *République*, livre I, chap.1, p.31. Livre VI, chap. 6, p.251-312.

72. Dans la *Politique*, III, 4, (trad. Tricot, Vrin, 1977, p.178-188), ARISTOTE disjoint la fin de l'homme de bien de celle du bon citoyen.

la volonté, définie en morale comme obéissance aux commandements divins<sup>73</sup>.

Si le principe de la volonté en l'homme est absolu, la volonté, elle, se manifeste quand elle considère ce qui la dépasse, comme obéissance morale c'est à dire devoir, et comme obéissance intellectuelle, où comprendre l'ordre du monde, c'est recevoir la lumière des raisons et la lumière divine. Nous ferons l'hypothèse que cette disjonction se trouve reproduite dans l'ordre politique, par la distinction entre le souverain et les sujets: la volonté du souverain pensée sur le modèle de la volonté divine, devrait se manifester comme une puissance qui ne rend pas raison de sa conformité avec le bien ou le mal et qui requiert des sujets l'obéissance.

Ainsi l'ordre politique trouve dans l'ordre naturel et divin une norme; mais le caractère absolument transcendant d'un Dieu dont Bodin ne met pas en doute l'existence au point de s'interdire même d'en chercher des preuves, fait qu'il ne s'autorise pas à chercher dans une théologie développée pour elle-même, des éléments d'explication ou de justification d'un tel pouvoir: si l'on ne peut pas rendre compte de Dieu, on ne le pourra pas non plus du pouvoir auquel il a servi de modèle. De sorte que la philosophie politique de Bodin, élaborée sur le modèle du pouvoir divin, nous semble se développer sous la forme d'une esthétique du pouvoir, dans le sens où le pouvoir humain se manifeste sous forme de spectacle. Sa différence avec son modèle infini, qui n'apparaît pas aux sens, consiste dans une stricte limitation dans l'espace et dans le temps.

73. Margherita ISNARDI-PARENTE a mis à jour la signification historique de ce passage du livre I de la *République*. D'après elle, Bodin s'y rebelle contre l'extension induite par Aristote du concept de praxis, sous lequel est subsumée la théôria. Il polémise ainsi au nom d'un humanisme contemplatif de type néoplatonicien (Ficin) et hébraïsant (Maïmonide et Léon l'Hébreu), reprenant à son compte une tendance qu'Eugenio Garin avait mise en évidence dans l'humanisme italien: la redécouverte d'un Platon politique et théologien, auquel Bodin se réfère pour tenter "une reconstruction profondément éthico-religieuse de la vie civile" (p.447). "A proposito di un'interpretazione cinquecentesca del rapporto teoria-prassi in Aristotele e Platone", Note critiche e filologiche, *La parola del passato*, 1962, pp.436-447.



## III

Le pouvoir humain se calque sur le modèle du pouvoir divin tel qu'il apparaît et non pas tel qu'il est, puisque, les principes de la volonté de Dieu et Dieu lui même demeurant inconnaisables, la volonté divine se manifeste de manière spectaculaire dans la nature: chez Bodin le théâtre de la nature est le théâtre d'un pouvoir<sup>74</sup>. Le pouvoir prend alors un caractère spectaculaire dont nous croyons trouver une expression dans l'emploi de la notion de "majesté", déjà étudiée dans ce sens par Ralph E. Giese<sup>75</sup>, qui détient une signification éthico-religieuse mise en évidence par Alberto Tenenti<sup>76</sup>. Ce correspondant du latin "majestas"<sup>77</sup> que Bodin

---

74. C'est le cas pour la providence divine. Le problème est ici de la concilier avec l'auto-suffisance de Dieu: "Salomon: "...Il n'est pas convenable à la grandeur et à la Majesté divine de faire quelque chose premièrement pour un autre auparavant que pour soi-même: J'ai tout créé, dit-il (Aux Proverbes), pour moi-même, même l'impie au jour de sa vengeance. Et il ne devait pas être meilleur ou plus heureux par la création du monde et par sa conservation, parce qu'auparavant, il n'eût donc pas été le très bon et très heureux: il se plaît toutefois en cela qu'il fait voir son pouvoir manifeste aux choses créées et intelligentes sans contrainte, sans nécessité et sans motif d'une félicité plus grande, et ne lui peut pas être imputé à envie quand il ne fait pas les choses qu'il peut meilleures qu'il ne les fait". Colloque, p.36.

75. "Ce terme apparemment vague a chez Du Chesne un sens concret: la Majesté Royale, c'est pour Du Chesne la révélation immédiate, sous une forme concentrée et frappante, du pouvoir royal". Ralph E. GIESEY, *Cérémonial et puissance souveraine*, p.50 et chapitre IV "La majesté royale", passim. Chez Bodin, la notion de majesté n'a rien de vague.

76. Alberto TENENTI, *Stato: un'idea, una logica*, Il Mulino, 1987. "Come si vede, il concetto di sovranità è solo in parte giuridico-politico: è inscindibilmente anche etico-religioso. Il sovrano non è solo il detentore di un potere umano supremo ed irrinunciabile in quanto proiezione dell'indipendenza della comunità che rappresenta: è anche un'entità mistica e come trascendente, almeno quando si identifica con un principe. La "majestas" alla quale Bodin si richiama in modo così determinante già di per sé non è solo una nozione giuridica; egli la carica poi di tinte cristiane e psichiche così forti da porre il problema se non sia giunto alla formulazione dei suoi aspetti giuridico-politici sulla base di quelli etico-religiosi piuttosto che viceversa. Da Dio deriva il sovrano e da ambedue la sovranità, almeno nella sua accezione migliore o

utilise fréquemment comme équivalent de "souveraineté", ne semble pas avoir chez lui un sens exclusivement juridique<sup>78</sup>, mais devrait tout aussi bien être confronté à l'emploi qu'il fait de la notion de majesté divine, de la même façon que la notion de lèse-majesté, aussi très importante dans le discours sur Dieu<sup>79</sup>.

Le "point principal de la majesté souveraine et puissance absolue, gît principalement à donner loi aux sujets en général sans leur consentement"<sup>80</sup>. La détermination de la souveraineté comme principe de changement est aussi un élément spectaculaire. La première marque de souveraineté est, en effet, de donner et casser la loi: c'est ainsi que se manifeste le fait que le prince n'est pas soumis à ses propres lois. C'est un caractère qu'il partage avec Dieu dans les manifestations les plus spectaculaires de sa volonté: miracles et interventions des démons sont l'équivalent de cette "marque" de souveraineté: nous sommes ici dans une économie du signe. Surtout, casser la loi, distingue de la manière la plus éclatante le pouvoir du souverain de celui des magistrats (interpréter, appliquer, etc.), comme la puissance divine se manifeste plus clairement par les ruptures qu'elle impose aux lois de la nature.

La majesté du souverain apparaît mieux aux Etats, où tout se plie sous son obéissance. Le souverain aux Etats est un souverain en majesté<sup>81</sup>. D'où, aussi, l'importance, pour Bodin,

più alta." Parte terza, "Teoria della sovranità e ragion di stato nella 'République' di Jean Bodin", p.271.

77. De l'aveu-même de Bodin, *République*, I, 8, p.179.

78. La "majesté souveraine" qualifiée de "sacrée", *République*, I, 8, p.209. "Les empereurs disaient SANCIMUS, qui est le mot propre à la majesté". *Ibid.*, I, 10, p.305.

79. De même que "le mot de majesté est propre à celui qui manie le timon de la souveraineté", "par nos lois et ordonnances, crime de lèse-majesté n'a lieu pour duc, ni prince, ni magistrat quel qu'il soit, ains seulement pour le prince souverain". *République*, I, 10, p.303. Il est question de "lèse-majesté divine", *République*, I, 8, pp.192-193.

80. *République*, I, 8, p.204.

81. "La souveraineté du monarque n'en est en rien altérée, ni diminuée pour la présence des Etats: ains au contraire sa



des "marques de souveraineté"<sup>82</sup>, de toute une rhétorique du paraître attachée au souverain (il doit paraître sage, etc) rendant la politique indifférente à la morale, qui l'a fait accuser de "Machiavélisme"<sup>83</sup>. La philosophie de la nature fournit ici une explication interne à une attitude que Bodin partage, par ailleurs, avec ses contemporains.

Une esthétique du contraste préside à l'exercice par le souverain d'une "justice harmonique" qui mêle les bons aux méchants dans la répartition des offices et équilibre savamment les loyers et les peines comme l'ordonnance de la société elle-même, de façon que la présence du mal fasse apparaître celle du bien. La justice divine qui châtie et récompense toujours non sans quelque injustice pour faire apparaître la vraie justice, sert de modèle à la tentative Bodinienne d'intégration de toute la réalité sociale à l'intérieur d'un ordre politico-juridique.

Il semble qu'avec la justice harmonique, Bodin n'ait jamais plongé plus avant dans une casuistique qui veut avoir une réponse pour tous les cas singuliers. La justice harmonique, que Bodin trouve à l'oeuvre dans certaines lois romaines et ordonnances de Philippe le Bel, peut apparaître l'effet d'un pragmatisme pur et simple. Or Bodin en fait, comme nous l'avons vu à la fin du livre VI de *La République*,

---

majesté en est beaucoup plus grande, et plus illustre, voyant tout son peuple le reconnaître pour souverain..." *République*, I, 8, p.203. Egalement, I, 8, p.198-199.

82. Elles font l'objet du chapitre 10 du livre I de la *République*, p.295-341.

83. Sur le rapport entre Bodin et Machiavel, voir G. GARDASCIA, "Machiavel et Jean Bodin", Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance III, 1943, pp.129-167. Henri WEBER, "Jean Bodin et Machiavel", in: *Jean Bodin, Actes du colloque interdisciplinaire d'Angers* (1984), Tome 1, pp.231-239. Anna Maria BATTISTA, "La penetrazione del Machiavelli in Francia nel secolo XVI", *Rassegna di politica e di storia*, Maggio-giugno 1960, pp. Giuliano PROCACCI, *Studi sulla fortuna del Macchiavelli*, Istituto Storico Italiano per l'età moderna e contemporanea, Roma, 1965. "Machiavellismo e anti-machiavellismo", *Il pensiero Politico*, 2è année, Numéro 3, 1969. Sur le sens du "Machiavellisme" et son utilisation par les différents partis, Donald R. KELLEY, "Murdrous Machiavel in France: a Post Mortem", *Political Science Quarterly*, vol.LXXXV, 1970, p.545-559.

la règle divine qui a présidé à la création: tout autant qu'une tentative pour faire coïncider théorie et pratique dans un Pythagorisme compliqué, l'application par Bodin de la proportion harmonique à la justice est un moyen qu'il se donne pour porter la loi le plus loin possible dans le sensible. Garantir l'ordre revient à élever la technique politique au rang suprême d'art divin, par l'application inédite d'un modèle mathématique compliqué seul à même de révéler, dans le chaos des actions humaines, l'étincelle de la raison divine. - Comme si, à un moment donné, parler de l'ordre politique avait été la seule façon de parler de Dieu.

De la même façon, la fonction unifiante de Dieu, que Bodin propose au souverain sous la forme ésotérique de la conciliation des opposés par l'harmonie, semble avoir un correspondant concret dans l'appartenance de Bodin au parti dit des "Politiques". Ce groupe, réuni autour de François d'Alençon, au service duquel Bodin restera pendant dix ans (1573-1583), se caractérisait par la recherche de la paix par la conciliation des opposés. Tout en demeurant dans la religion catholique, il s'opposait à l'usage de la violence en matière de religion, mais gardait son soutien au roi<sup>84</sup>. L'attitude "politique" est précisément celle qui place le sentiment religieux hors de la sphère politique, en particulier, par la distinction entre religion d'Etat et religion personnelle. Nous avons vu que la pensée de Bodin prenait en compte aussi bien l'une que l'autre, par la distinction entre la foi et la contrainte qui peut s'exercer, à l'intérieur de l'ordre politique, sur les croyances. Frances A. Yates a montré dans un ouvrage fascinant, comment la traduction esthétique de la position des politiques dans une série de tapisseries, par la bigarrure, le mélange des races et des costumes, pouvait être utilisée à des fins diplomatiques<sup>85</sup>. Chez Bodin également, le discours politique

84. Sur le terme de "Politiques", voir *The Cambridge Modern History*, III, pp.7-8 (cité par Frances A. Yates, *The Valois tapestries*, *Studies of the Warburg Institute* 23, 1959, XX, 150 p., p.54, note 9). Mack P. HOLT, *The Duke of Anjou and the Politique struggle during the Wars of religion*, Cambridge Studies in early Modern History, New York, Cambridge University Press, 1986, pp.XIII, 242.



peut prendre des voies qui ne sont pas univoquement traductibles en termes de droit et de théorie politique; ainsi, le télescopage entre une attitude politique concrète qu'il argumente pendant un millier de pages et sa traduction immédiate dans un Pythagorisme ésotérique qui culmine dans la théorie de la "justice harmonique".

Pour autant, la République de Bodin semble étrangère à une autre forme spectaculaire du pouvoir: la véritable magie politique à laquelle semble se livrer Catherine de Médicis à l'occasion de spectacles et de fêtes étudiés par Frances A. Yates et Daniel P. Walker<sup>86</sup>. Dans ces fêtes d'un type nouveau qui, à l'exception de l'entrée, ne correspondent pas aux cérémonies typiques de célébration de la monarchie française (funérailles, sacre et couronnement, entrée et lit de justice)<sup>87</sup>, s'inaugure un nouveau type de propagande politique, semble-t-il fondé sur la magie: il s'agit d'attirer les bonnes influences célestes. Or, l'un des aspects de l'oeuvre de Bodin, par lequel il s'oppose à la Renaissance, est la critique générale de toute magie, dans la *Démonomanie des sorciers* de 1580.

Si le pouvoir humain reproduit le pouvoir divin tel qu'il apparaît et non tel qu'il est, Bodin va pouvoir aussi le

---

85. Frances A. YATES, *The Valois tapestries*, p.54, 67, 72, 80, 88, 104-105.

86. Principalement, Frances A. YATES, *The french Academies of the sixteenth century*, Studies of the Warburg Institute 15, London, XII, 376 p. Reprinted Nendeln, 1968; *The Valois tapestries* (1959); Astrea. *The imperial theme in the Sixteenth century* (cit. note 36); Daniel P. WALKER, *Music, spirit and language in the Renaissance*, ed. P. Gouk, Variorum Reprints, 1985; *La magie spirituelle et angélique de Ficin à Campanella*, 1958, trad. française Marc Rolland, Albin Michel, 1988, 246 p. Sur la *Démonomanie*, p.140-144. Sur les fêtes à l'époque baroque, voir José Antonio MARAVALL, *La cultura del Barocco. Analisi di una struttura storica*, Bologna, Il Mulino, 1975 (première édition espagnole, Barcelone, 1975), 4<sup>e</sup> partie, chap.9 et appendice, pp.373-432.

87. Ralph E. GIESEY a désigné comme "cérémonials d'Etat" ces quatre cérémonies, avant de retrouver la même classification chez un contemporain de celles-ci, André Du Chesne, *Op. cit.* 1987, chap.4, p.49-66.

figurer sous la forme du dissemblable<sup>88</sup>. C'est sensible, en particulier, dans l'impossibilité pratique dans laquelle se trouve notre auteur de déterminer la différence entre le bon roi et le tyran<sup>89</sup>; à la différence de Machiavel, il se donne les moyens théoriques de la penser, par l'opposition entre gouvernement selon les lois de la nature et gouvernement au mépris des lois de la nature, mais non de se la représenter; ainsi, la cruauté n'est pas un critère de tyrannie<sup>90</sup>. Dès lors, la volonté du souverain va se manifester sous des formes apparemment injustes, cruelles ou tyranniques, auxquelles les magistrats comme les sujets devront néanmoins se soumettre sans discuter<sup>91</sup>. En dernière analyse, le choix de l'Etat et du gouvernement monarchiques, qui concentrent la puissance entre les mains d'un seul et généralisent l'obéissance, semble trouver là une de ses raisons déterminantes. Le choix de la monarchie comme régime dans lequel l'obéissance est le plus généralisée, suppose que seul le prince connaît le bien et le mal et est capable de juger; c'est le régime le plus proche du modèle divin, mais celui qui réduit le plus la liberté des sujets. Le prince s'en trouve promu, mais son pouvoir est de l'ordre du faire-croire.

Là où Bodin tire les conséquences extrêmes, pour une action politique, de la transcendance et du caractère inconnaissable du premier principe, on a pu voir une théorie

---

88. La justice divine se manifeste sous forme de vengeance. Voir la Lettre dédicatoire au *Paradoxon*, ed. P.L. ROSE, p.37-38, et la Lettre de Monsieur Bodin, Lyon, Pillehotte, 1590, p.5-6.

89. *République*, II, 4, p.63.

90. *République*, II, 4, pp.63-67.

91. *République*, III, 4, pp.91-115. Diego QUAGLIONI, sur les sources juridiques et la spécificité de la doctrine de l'obéissance des magistrats chez Bodin, dans "Les bornes sacrées de la loi de Dieu et de nature". La procedura del controllo degli atti normativi del principe nella "République" di Jean Bodin e nelle sue fonti", *Annali dell'Istituto italo-germanico in Trento*, XIV, 1988, notamment p.39-40; 45-47; 57; 59 et 61. La soumission des sujets chez Bodin, repose sur des raisons diverses de celles analysées par J. A. MARAVALL pour l'Etat baroque conçu comme élément du "grand théâtre du monde", *Op. cit.* (1985), p.256.



du pouvoir absolu. De fait, il y a là sans doute un problème pour l'auteur lui même, qui pourrait expliquer son embarras apparent dans les passages qui traitent de l'obéissance des magistrats<sup>92</sup> et de la défense d'attenter à la vie du tyran<sup>93</sup>: c'est, semble-t-il, que l'obéissance se fonde à la fois sur l'idée que Dieu est à l'origine de tout pouvoir et que le pouvoir humain est fondamentalement autonome par rapport au principe de la volonté divine<sup>94</sup>. Dans le monde de l'apparaître, le fondement divin de tout pouvoir ne se manifeste pas toujours lisiblement. Quel que soit le cas, cependant, l'obéissance doit prévaloir.

\*

Notre tentative pour restituer le corps politique à la réalité naturelle dont il fait partie, a fait apparaître comment la souveraineté politique reste pour une part essentielle réfractaire aux catégories du créé, notamment sur le point de sa délégation: en se définissant par la délégation, la souveraineté contredit son concept. Elle n'est pensable que dans le contexte d'une liberté absolue de la volonté humaine, qui apparaît, sur le modèle de la puissance divine dans la nature, comme l'exercice d'un pouvoir qui ne produit pas ses raisons et exige des sujets l'obéissance. Si la philosophie politique se construit bien en analogie avec la philosophie de la nature, dans le sens où, de la souveraineté il n'y a de connaissance que par les effets, qu'en est-il du fondement d'un tel pouvoir? L'analogie comme quasi-identification tient-elle lieu de fondation?

Dans un texte de 1596, la Lettre dédicatoire au *Theatrum*, Bodin répond à la question de la recherche d'une norme pour

---

92. *Ibid.* III, 4, p.91-115.

93. *Ibid.* II, 5, p.69-87.

94. Sur le caractère contradictoire de la volonté du souverain placée au-dessus des lois et ses limites, dont Bodin tirerait toutes les conséquences, voir Diego QUAGLIONI, *Op. cit.* p.46-47. Sur la doctrine médiévale de la volonté du prince, voir Gaines POST, *Studies in medieval legal thought. Public law and state*, 1100-1322, Princeton, 1964, 633p.

l'action en constituant l'art divin dans la nature comme modèle de tout agir. De sorte que c'est dans la connaissance de la nature qu'il faudra rechercher la règle de tous les arts. Dans le cas de l'agir politique, la connaissance de la nature et de ses lois donne en effet le modèle d'une souveraineté absolue et d'un gouvernement juste, dont Bodin ne fait pas mention: l'adoption de la science de la nature comme norme se traduit plus directement par un changement de méthode dans la recherche du droit universel, Bodin abandonnant la collecte des lois de tous les peuples pour en chercher la norme dans une philosophie de la nature. Quel est le sens de cette évolution?

Dans le *Theatrum*, la science des lois (*legum scientia*), traditionnellement considérée comme la science "modératrice" et "architectonique", est maintenant subordonnée à la science de la nature qui obtient le "principat" entre les sciences. Or, dans la *Methodus*, Bodin avait fait de la politique (qu'il distinguait alors de la science juridique comme la loi, dans son sens moderne, s'oppose au droit comme ne comportant pas commandement), la science architectonique<sup>95</sup>. L'agir politique défini par référence à l'art divin dans la nature qui constitue la loi de son action, se trouvant subordonné à une fin supérieure, devrait acquérir par là-même une autonomie et une fin propre<sup>96</sup>; on serait tenté de voir là une évolution en direction de l'autonomisation ou de la laïcisation de la politique: la fin de la politique n'étant plus la fin suprême<sup>97</sup>, celle-ci deviendrait un art indépendant parmi d'autres, fondé comme eux sur une philosophie de la nature et ses règles, notamment anthropologiques. Mais dans l'oeuvre de Bodin, la destitution du droit en faveur de la science de la

95. *Methodus*, p.120b-121a.

96. Selon un schéma que Robert MAC REA fait apparaître clairement chez Bacon, dans *The problem of the unity of the sciences: Bacon to Kant*, University of Toronto Press, 1961, 146p, p.41-45.

97. Bodin tirerait ici toutes les conséquences de sa critique du Souverain-bien selon ARISTOTE, *Ethique à Nicomaque*, traduction J. Tricot, Paris, Vrin, 1972, I, 10, p.68-70.



nature correspond à l'abandon pur et simple de la théorie politique.







# EUI WORKING PAPERS

EUI Working Papers are published and distributed by the  
European University Institute, Florence

Copies can be obtained free of charge – depending on the availability of  
stocks – from:

The Publications Officer  
European University Institute  
Badia Fiesolana  
I-50016 San Domenico di Fiesole (FI)  
Italy

**Please use order form overleaf**

# Publications of the European University Institute

To            The Publications Officer  
              European University Institute  
              Badia Fiesolana  
              I-50016 San Domenico di Fiesole (FI)  
              Italy

From        Name . . . . .  
  
              Address . . . . .  
              . . . . .  
              . . . . .  
              . . . . .  
              . . . . .

- ☐ Please send me a complete list of EUI Working Papers
- ☐ Please send me a complete list of EUI book publications
- ☐ Please send me the EUI brochure Academic Year 1990/91

Please send me the following EUI Working Paper(s):

No, Author            . . . . .  
Title:                 . . . . .  
No, Author            . . . . .  
Title:                 . . . . .  
No, Author            . . . . .  
Title:                 . . . . .  
No, Author            . . . . .  
Title:                 . . . . .

Date                 . . . . .

Signature            . . . . .



# EUI Working Papers as from 1990

As from January 1990, the EUI Working Papers Series is divided into six sub-series, each series will be numbered individually (e.g. EUI Working Paper LAW No 90/1).



January 1991

## Working Papers in History

### HEC No. 90/1

Elisabeth ELGAN/Jan  
GRÖNDAHL  
Single Mothers in Early  
Twentieth Century Sweden: Two  
Studies

### HEC No. 90/2

Jean-Pierre CAVAILLE  
Un théâtre de la science et de la  
mort à l'époque baroque:  
l'amphithéâtre d'anatomie de  
Leiden

### HEC No. 90/3

Jean-François DUBOST  
Significations de la lettre de  
naturalité dans la France des  
XVI<sup>e</sup> et XVII<sup>e</sup> siècles

### HEC No. 90/4

Alan BOOTH/Joseph MELLING  
Trade Unions Strategies and  
Productivity: A Suggested  
Framework

### HEC No. 90/5

Bo STRÅTH  
Union Strategies in Historical  
Perspective: Sweden and  
Germany

### HEC No. 90/6

Patrizia GUARNIERI  
The Psyche in "Trance":  
Inquiries into Hypnotism

### HEC No. 91/7

Bonnie G. SMITH  
On Writing Women's Work

### HEC No. 91/8

Marie Dominique COUZINET  
La logique divine dans les  
*Six livres de la République* de  
Jean Bodin. Hypothèse de lecture

## Working Papers in Economics

### ECO No. 90/1

Tamer BAŞAR/Mark SALMON  
Credibility and the Value of  
Information Transmission in a  
Model of Monetary Policy and  
Inflation

### ECO No. 90/2

Horst UNGERER  
The EMS. The First Ten Years  
Policies. Developments. Evolution

### ECO No. 90/3

Peter J. HAMMOND  
Interpersonal Comparisons of  
Utility: Why and how they are  
and should be made

### ECO No. 90/4

Peter J. HAMMOND  
A Revelation Principle for  
(Boundedly) Bayesian  
Rationalizable Strategies



**ECO No. 90/5**

Peter J. HAMMOND  
Independence of Irrelevant  
Interpersonal Comparisons

**ECO No. 90/6**

Hal R. VARIAN  
A Solution to the Problem of  
Externalities and Public Goods  
when Agents are Well-Informed

**ECO No. 90/7**

Hal R. VARIAN  
Sequential Provision of Public  
Goods

**ECO No. 90/8**

T. BRIANZA/L. PHILIPS/  
J.-F. RICHARD  
Futures Markets, Speculation and  
Monopoly Pricing

**ECO No. 90/9**

Anthony B. ATKINSON/  
John MICKLEWRIGHT  
Unemployment Compensation  
and Labour Market Transitions:  
A Critical Review

**ECO No. 90/10**

Peter J. HAMMOND  
The Role of Information in  
Economics

**ECO No. 90/11**

Nicos M. CHRISTODOULAKIS  
Debt Dynamics in a Small Open  
Economy

**ECO No. 90/12**

Stephen C. SMITH  
On the Economic Rationale  
for Codetermination

**ECO No. 90/13**

Elettra AGLIARDI  
Learning by Doing and  
Market Structures

**ECO No. 90/14**

Peter J. HAMMOND  
Intertemporal Objectives

**ECO No. 90/15**

Andrew EVANS/  
Stephen MARTIN  
Socially Acceptable Distortion of  
Competition: EC Policy on State  
Aid

**ECO No. 90/16**

Stephen MARTIN  
Fringe Size and Cartel Stability

**ECO No. 90/17**

John MICKLEWRIGHT  
Why Do Less Than a Quarter of  
the Unemployed in Britain Re-  
ceive Unemployment Insurance?

**ECO No. 90/18**

Mrudula A. PATEL  
Optimal Life Cycle Saving  
With Borrowing Constraints:  
A Graphical Solution

**ECO No. 90/19**

Peter J. HAMMOND  
Money Metric Measures of  
Individual and Social Welfare  
Allowing for Environmental  
Externalities

**ECO No. 90/20**

Louis PHILIPS/  
Ronald M. HARSTADT  
Oligopolistic Manipulation of  
Spot Markets and the Timing of  
Futures Market Speculation

**ECO No. 90/21**

Christian DUSTMANN  
Earnings Adjustment of  
Temporary Migrants

**ECO No. 90/22**

John MICKLEWRIGHT  
The Reform of Unemployment  
Compensation: Choices for East  
and West

**ECO No. 90/23**

Joerg MAYER  
U. S. Dollar and Deutschmark as  
Reserve Assets

**ECO No. 90/24**

Sheila MARNIE  
Labour Market Reform in the  
USSR: Fact or Fiction?

**ECO No. 90/25**

Peter JENSEN/  
Niels WESTERGÅRD-NIELSEN  
Temporary Layoffs and the  
Duration of Unemployment: An  
Empirical Analysis

**ECO No. 90/26**

Stephan L. KALB  
Market-Led Approaches to  
European Monetary Union in the  
Light of a Legal Restrictions  
Theory of Money

**ECO No. 90/27**

Robert J. WALDMANN  
Implausible Results or Implaus-  
ible Data? Anomalies in the  
Construction of Value Added  
Data and Implications for Esti-  
mates of Price-Cost Markups

**ECO No. 90/28**

Stephen MARTIN  
Periodic Model Changes in  
Oligopoly

**ECO No. 90/29**

Nicos CHRISTODOULAKIS/  
Martin WEALE  
Imperfect Competition in an  
Open Economy

## **Working Papers in Law**

**LAW No. 90/1**

David NELKEN  
The Truth about Law's Truth

**LAW No. 90/2**

Antonio CASSESE/Andrew  
CLAPHAM/Joseph H.H.  
WEILER  
1992 – What are our Rights?  
Agenda for a Human Rights  
Action Plan

**LAW No. 90/3**

Sophie PAPAETHYMIU  
On a "Constructivist  
Epistemology of Law"

**LAW No. 90/4**

Joachim WUERMELING  
Legislativer Trilog im Institutio-  
nellen Dreieck der Europäischen  
Gemeinschaft. Das Verfahren der  
Zusammenarbeit nach Artikel  
149 Absatz 2 EWGV.



**LAW No. 90/5**

Renaud DEHOUSSE  
Représentation territoriale et  
représentation institutionnelle:  
réflexions sur la réforme du  
Sénat belge à la lumière des  
expériences étrangères

**LAW No. 90/6**

J. KORTE (ed.)/  
A. E. KELLERMANN/  
W. M. LEVELT-OVERMARS/  
F. H. M. POSSEN  
Primus Inter Pares: The Euro-  
pean Court and National Courts.  
The Follow-up by National  
Courts of Preliminary Rulings ex  
Art. 177 of the Treaty of Rome:  
A Report on the Situation in the  
Netherlands

**LAW No. 90/7**

Reiner GRUNDMANN  
Luhmann Conservative,  
Luhmann Progressive

**LAW No. 90/8**

Bruno DE WITTE  
The Integrated Mediterranean  
Programmes in the Context of  
Community Regional Policy

**LAW No. 90/9**

Anne-Laurence FAROUX  
Le Ministère de la Culture en  
France: Création et organisation

## **Working Papers in Political and Social Sciences**

**SPS No. 90/1**

Reiner GRUNDMANN/Christos  
MANTZIARIS  
Habermas, Rawls, and the  
Paradox of Impartiality

**SPS No. 90/2**

Hans-Peter BLOSSFELD/Ursula  
JAENICHEN  
Educational Expansion and  
Changes in Women's Entry into  
Marriage and Motherhood in the  
Federal Republic of Germany

**SPS No. 90/3**

Nico WILTERDINK  
Where Nations Meet: National  
Identities in an International  
Organisation

**SPS No. 90/4**

Hans-Peter BLOSSFELD  
Changes in Educational  
Opportunities in the Federal  
Republic of Germany. A  
Longitudinal Study of Cohorts  
Born Between 1916 and 1965

**SPS No. 90/5**

Antonio LA SPINA  
Some Reflections on Cabinets and  
Policy-Making:  
Types of Policy, Features of  
Cabinets, and Their Consequences  
for Policy Outputs

**SPS No. 90/6**

Giandomenico MAJONE  
Cross-National Sources of  
Regulatory Policy-Making  
in Europe and the United States

## **Working Papers of the European Policy Unit**

### **EPU No. 90/1**

Renaud DEHOUSSE /  
Joseph H.H. WEILER  
EPC and the Single Act:  
From Soft Law to Hard Law?

### **EPU No. 90/2**

Richard N. MOTT  
Federal-State Relations in  
U.S. Environmental Law:  
Implications for the European  
Community

### **EPU No. 90/3**

Christian JOERGES  
Product Safety Law, Internal  
Market Policy and the Proposal  
for a Directive on General  
Product Safety

### **EPU No. 90/4**

Martin WESTLAKE  
The Origin and Development  
of the Question Time Procedure  
in the European Parliament

### **EPU No. 90/5**

Ana Isabel ESCALONA ORCAO  
La cooperación de la CEE al de-  
sarrollo de America Latina: el ca-  
so de los países del Pacto Andino

### **EPU No. 90/6**

Jobst CONRAD  
Do Public Policy and Regulation  
Still Matter for Environmental  
Protection in Agriculture?

### **EPU No. 91/7**

Ortwin RENN/Rachel FINSON  
The Great Lakes Clean-up  
Program: A Role Model for  
International Cooperation?

## **Working Papers in European Cultural Studies**

### **ECS No. 90/1**

Léonce BEKEMANS  
European Integration and  
Cultural Policies. Analysis of a  
Dialectic Polarity

### **ECS No. 90/2**

Christine FAURE  
Intellectuelles et citoyenneté  
en France, de la révolution  
au second empire (1789-1870)













